

Az alábbiakban Charles Taylor franko-kanadai filozófus közösségelvű Rawls-kritikáját fogom tárgyalni. Ennek a kritikának több lényeges szempontja van, s ezek közül dolgozatomban az önmaga (az identitás), az igazságosság és összefüggésük témakörét fogom elemezni. John Rawls 1971-ben megjelent *Az igazságosság elmélete* című műve jelentős fordulatot hozott a XX. század politikai filozófiájában, jóllehet a szerző később jelentősen módosította elképzelését, főként pedig mérsékelte az erkölcs-filozófiai megalapozás törekvését. A vaskos kötet számos reakciót és bírálatot is kiváltott. A különböző lehetséges kritikai szempontok egyike úgy foglalható össze, hogy Rawls elemzése előfeltételez egy meghatározott elképzelést az emberi személy identitásáról, amely a bírálat szerint nem tartható. Charles Taylor differenciáltan, jóllehet nem egyedülként fogalmazta meg ezt a kritikát.¹ Jelen tanulmányban eltekintek attól a tartalmilag érdekes kérdéstől, hogy az ellenvetés egyes variánsai miben térnek el. Első lépésben Rawls elgondolását körvonalazom, majd ezután térek rá Taylor kritikájára. Mondandóm végkövetkeztetése az, hogy Taylor az említett két szempontból jogosan bírálja Rawls álláspontját. Kézenfekvő volna egy további lépésben vizsgálni, hogy Rawls későbbi munkái felől mit lehet válaszolni Taylor ellenvetéseire, ez azonban jelen keretek között nem lehetséges, és Taylor álláspontjának koherenciája szempontjából nem is szükséges.²

Az alábbiakban nem foglalkozok állást abban a kérdésben, vajon Taylor álláspontja, és tágabb összefüggésben a közösségelvű elméletek, értelmezhetőek-e kizárólag vagy elsődlegesen a Rawls kidolgozta egalitárius liberalizmusra adott válaszként. Többek között Horkay-Hörcher Ferenc képviseli azt az ellentétes álláspontot, mely szerint nevezett szerzők szellemi gyökerei korábbra tehetőek, mint az 1971-es *Az igazságosság elmélete*, mivel a 60-as évek kapitalizmus-kritikájához kapcsolódnak: „a közösségelvűség nem egy másik szemlélet pusztá tagadásaként jön létre, hanem eredetileg mint politikai cselekvés, majd később mint politikai elmélet a korabeli baloldaliság megújítását és egyben eszmetörténeti megalapozását kívánja elvégezni.” (Horkay-Hörcher 2002. 11.) Ide tartozik az a körülmény is, hogy Taylor koncepciójá-

¹ Ld. például Michael Sandel: *„A procedurális köztársaság és a 'tehermentes' én”* című írását (Sandel 1998.).

² Részletesen tárgyalja ezt Pogonyi Szabolcs: *„Charles Taylor – filozófia és politika”* című, tanulságos doktori értekezésében.

nak centrumát nem Rawls elgondolása vagy annak problematikája alkotja, ami abban is megmutatkozik hogy életműve egészét tekintve nem sokat foglalkozik kifejezetten Rawls-szal. A kanadai filozófus álláspontja ennél fogva bizonyosan nem ragadható meg minden lényeges dimenziójában Rawls-kritikaként.

RAWLS

A politikai elmélet legfőbb értékének és politikai viszonyok, intézmények első erényének Rawls az igazságosságot tekint, amelyet méltányosságként (fairness) fejt ki. A méltányosságként értett igazságosság eleve nem az egyéni cselekvés sajátja, hanem egyének közötti viszonyokra, társas együttműködésre vonatkozik. Ezért elkerülhetjük az „igazságosság” kifejezés fogalomtörténeti ballasztjait – hiszen az egyik kardinális erényről van szó, amely már a klasszikus antik filozófiában középponti szerepet játszott –, és közelíthetünk Rawls felé a méltányosság követelményének taglalásával. Maga az eredetiben szereplő „fair” melléknév az angol nyelvhasználat alapján nem túl megvilágító, mivel jelentése visszavezet a „justice” vagy „just” kifejezésekhez, s tartalmilag nem hoz sok újat. Az igazságosság, mint méltányosság, mint fairness az egyenlőség elvének alapvető variánsát nyújtja, amennyiben a méltányosságot az egyenlő méltóságra alapozott egyenlőség, egyenlő elbánás követelményeként ragadja meg. Az egyenlőség követelményében mindig benne rejlik az a többértelműség, hogy minek az egyenlőségéről beszélünk (kiinduló feltételek, anyagi helyzet, lehetőségek stb.), és Rawls ezt úgy konkretizálja, hogy az egyenlő elbánást a társas együttműködés alapszerkezetére vonatkoztatja.

Rawls kiindulópontja, hogy az igazságosság erénye ott válik lehetségessé és szükségessé, ahol az emberi életet mérsékelt szűkösség jellemzi, hiszen a bőség feleslegessé, a végletesség pedig reménytelenné tenné a társas együttműködést (Rawls 1997. 162–163.).³ Az elmúlt két évszázad vitáiban szembeesegülő szabadság és egyenlőség alapértékét Rawls közvetíteni kívánja a két igazságosság-alaptétel révén, amelyek így a szabadság és egyenlőség intézményes megvalósulását célozzák. Az igazságosság első alapelve ez: „Minden személynek egyenlő joggal kell rendelkeznie az egyenlő alapvető szabadságoknak ahhoz a legkiterjedtebb teljes rendszeréhez, amely összeegyeztethető a szabadság egy mindenki számára hasonló rendszerével.” A második alapelv így hangzik: „A társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell alakítanunk, hogy a) a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebbek

³ Taylor megjegyzi, hogy ez különbözteti meg az elosztási igazságosságot az igazságosság más formáitól (Taylor 1992b. 145-6.).

legyenek [...], és ugyanakkor b) a tisztségek és pozíciók, amelyekhez kapcsolódnak, álljanak nyitva mindenki előtt a méltányos esélyegyenlőség feltételei mellett.” (Rawls 1997. 361.) Az igazságosság mint méltányosság Rawls elgondolása szerint egy alapvetően intuitív eszme segítségével új rendbe helyezi a meglévő gondolatokat, a társadalmat mint „szabad és egyenlő személyek méltányos társadalmi együttműködése” fogja fel (Rawls 1998. 179.), mely gondolat a demokratikus társadalom politikai kultúrájában implicit módon benne rejlik.

Az igazságosság Rawls számára az igazságos elosztás kérdése, mégpedig nem egyes javak konkrét elosztásának kritériumaira vonatkozó kérdés, hanem az, hogy az elosztást irányító intézményekre vonatkozóan milyen alapelvekben állapodnánk meg méltányos feltételek mellett zajló döntési eljárásban. A méltányosság tehát nem csak a kialakítandó elvek tartalmára nézve követelmény, hanem kialakításuk eljárására nézve is. Ennélfogva elméletében az elosztási igazságosság szorosan összefügg a döntési és megítélési eljárás igazságosságával. Rawls így olyan megítélési eljárást keres, amely egyfajta tesztként segít elbírálni elveket és intézményeket, amelyek valamilyen társadalom alapvető szerkezetében szerepet játszanak. Ilyen eljárás céljából fordul a szerződéselméleti hagyományhoz, pontosabban az eredeti állapot helyzetéhez, amelyet a megítélési eljárás kulcselemévé formál: az eredeti állapot nem más, mint olyan gondolat kísérlet, amelynek keretében a saját leendő társadalmi helyzetünkre és képességeinkre vonatkozó tudatlanság állapotában, amelyet Rawls a „tudatlanság fátylának” nevez, ítéljük meg az adott társadalom alapvető szerkezetének, intézményeinek igazságos voltát. Szigorúan véve, az eredeti állapot feltevése csak a felülbírálat lehetősége miatt szükséges, hiszen ez vonja meg a fennálló intézmények ténylegességének súlyát. Magát a megítélést a saját leendő helyzet ismeretének hiánya hordozza, hiszen ez céltalanná és kivitelezhetetlenné teszi a részrehajlást. Rawls a szerződéselmélet Rousseau- és Kant-féle változatára nyúl vissza: szabad és egyenlő polgárok tanácskoznak a társadalmuk alapelveiről. Az emberek az eredeti állapotban ugyan nem ismerik konkrét életcéljaikat, de bizonyos „elsőrendű javakról” tudják, hogy minden eszes ember birtokolni akarja azokat. Ilyen javak például a jogok és szabadságok, esélyek, jövedelem és vagyon, továbbá minden, ami önbecsülés alapja lehet. A tudatlanságra vonatkozó előfeltevés miatt csak általános elosztási elvek fogalmazhatóak meg, hiszen nincsenek személyes érdekek.

Az eredeti állapot bevezetésének célja Rawls számára annak eldöntése, melyik igazságosság-elképzelés a legmegfelelőbb a szabadság és egyenlőség megvalósításához. A társadalmi együttműködés méltányos feltételeinek megállapításában a szabad és egyenlő személyek egyetértése, helyeslése képez támpontot. A méltányosság követelményéből az következik, hogy egyrészt senkinek ne legyen előnyösebb tárgyalási pozíciója, másrészt pedig se erő, se kényszer, se megfélemlítés ne játszhatson szerepet. Ezeket az igényeket hiva-

tott teljesíteni a tudatlanság fátyla, amennyiben a saját helyzetre, anyagi javakra, társadalmi státuszra, képességekre vonatkozó tudatlanság feltevésével kizárja az előnyösebb alkupozíciókat: a tudatlanság fátyla dezindividualizáló tényező. Az eredeti állapot Rawls számára modellje azon méltányos feltételeknek, melyek mellett szabad és egyenlő személyek a társadalmi együttműködés feltételeit rögzítenék.

Rawls elméleti igényére nézve hangsúlyozni kell, ahogy ezt egy későbbi tanulmányának címe is aláhúzza, hogy elgondolása politikai, tehát a modern pluralitás viszonyai között működőképes elmélet akar lenni, nem pedig egy metafizikai elmélet az igazságosságról. Felfoghatjuk ezt azon követelményként is, hogy a igazságosság nyilvános értelmezése minél függetlenebb legyen vitatott filozófiai és vallási tanoktól. Rawls döntőnek tekinti, hogy a modern demokratikus társadalomban nem lehet semmilyen általános morális elmélet a nyilvánosan elismert alapja az igazságosságnak, mert a modern társadalmak feltételei és viszonyai ezt kizárják. Ezek a tényezők egyrészt a tolerancia-alapelv, amely a reformáció utáni vallásháborúkból ered, másrészt az alkotmányos kormányzatok, végül a nagy ipari piacgazdaságok, s e feltételekből az a megkötés adódik egy működő igazságosság-koncepcióra nézve, hogy számolnia kell világnézetek és a jóról alkotott összemérhetetlen nézetek sokféleségével. Rawls követelménye a maga részéről előfeltételezi azt a meggyőződést, hogy nincs érvényes elképzelés az igazságosságról, hiszen ha valaki meg van győződve egy filozófiai vagy vallásos igazságosság-koncepció helyességéről, akkor nem fogja az említett követelményt különösen izgalmasnak tekinteni.

Rawls kiemeli, hogy az általa vázolt igazságosság-felfogás a személy meghatározott fogalmára támaszkodik. Elmélete keretein belül személyeknek tulajdonítunk két morális képességet, egyrészt az „igazságosság iránti érzéket”, tehát azt a képességet, hogy megértsen és alkalmazzon egy nyilvános igazságosság-koncepciót, másrészt a „jóról alkotott felfogás megalkotásának képességét”, tehát a saját racionális előny és javak képzetének kidolgozását. Eközben Rawls a jóról alkotott felfogást tágan és lazán értelmezi, végső célok valamilyen sémájaként.

TAYLOR IDENTITÁSELMÉLETI ALAPVETÉSE

Sokirányú elméleti törekvéseit Charles Taylor maga jellemzi a „filozófiai antropológia” monomániásan követett programjával, és ennek összefüggésében fejt ki olyan nézeteket, amelyek több szempontból ellentétesek vagy kifejezetten bírálják Rawls vázolt elméletét. Érdeemes abból a fenntartásból kiindulni, amelyet Taylor általában véve a modern erkölcsfilozófiára nézve fogalmaz meg. A modern etikák figyelme az egyes cselekvéseket irányító alapelvekre, parancsolatokra, szabályokra irányul, miközben teljesen meg-

feledkeznek a jóról alkotott elképzelésekről: „A moralitás szűk értelemben azzal foglalkozik, amit *tennünk* kellene, és azzal nem, ami magában véve értékes, vagy amit csodálnunk és szeretnünk kellene. Kortárs filozófusok, még ha inkább Kantot, és nem Bentham-et követik is (pl. John Rawls), osztoznak ebben a hozzáállásban.” (Taylor 1989. 84.) Általánossága miatt az ellenvetés nehezen tárgyalható részletesen, fontos viszont megemlíteni, hogy Taylor ehhez kapcsolja a modern erkölcsfilozófiák „proceduralizmusára” vonatkozó kifogását. Az ellenvetés feltétele procedurális és szubsztantív etikafelfogás szembeállítása, amelyet következőképpen fogalmaz meg: „E kifejezéseket használhatjuk etikai elméletek formáira, attól függően, milyen észfelfogást fogalmaznak meg. Szubsztantívnak nevezem az olyan észfelfogást, amelyben a cselekvők vagy gondolataik és érzéseik racionalitását szubsztantív fogalmak alapján lehet megítélni. Ez azt jelenti, hogy a racionalitás kritériuma nem más, mint hogy az ember helyesen cselekszik [...] A procedurális észhasználat ezzel ellentétben nem tételez fel ilyen kapcsolatot. A cselekvő vagy gondolkodása racionalitása nem attól függ, hogy a cselekvés valamilyen szubsztantív értelemben helyes-e, hanem attól, hogy helyes következtetések során jutottunk-e el az adott cselekedethez. A jó gondolkodást procedurálisan határozzák meg.” (Taylor 1989. 85-6.) Taylor megítélése szerint mind az utilitarista, mind a kantianus etikák azt feltételezik, hogy az egyén képes megalkotni procedurálisan az erkölcsi elveket, s ehhez nincs másra szüksége, mint megfelelő észhasználat eljárására. A kanadai filozófus szerint azonban ez nem lehetséges, mégpedig az erős értékelések és erkölcsi keretek kikerülhetetlenségének gondolata miatt.

Az erős értékelések és az erkölcsi keretek fogalma nem önmagában áll, hanem szervesen összefonódik az önmaga, az identitás taylor-i elképzelésével. Fordítás nehézség a „self” visszaadása, amelyet magyarul gyakran nagybetűvel írt „Én”-ként látunk. Kétségtelenül a legtöbb összetételben, főként ragozott formákban kényelmesebb megoldás. Viszont jelentését tekintve nem szerencsés, hogy az „Én” része egy személyes névmási rendszernek. Pontosabb, bár nehezkesebb fordítás az „önmaga”, amely, szemben az Én és a Te ellentétét feltételező „Én”-nel, a saját és az idegen szembeállítását implikálja. Taylor gyenge értékelésnek a kedvezőbb cselekvési lehetőségek mérlegelését, két dolog közül a kívánatosabb kiválasztását nevezi, mivel ezekben az esetekben nem történik meg vágyaim kvalitatív értékelése, még ha elő is fordulhat, hogy nem homogén motivációk között kell választanunk. A gyenge értékelések esetében az eredményekkel foglalkozunk, ezzel szemben az erős értékelések motivációnk milyenségét minősítik, s eközben az erős értékelés különböző vágyak kvalitatív *értékére* vonatkozik (Taylor 1992a, 10-11.). Ezekkel a megfontolásokkal Taylor olyan megkülönböztetésekre nyúl vissza, amelyeket az önmaga tárgyalásában Harry Frankfurthoz kapcsolódóan dolgozott ki, szembeállítva elsőrendű és másodrendű vágyakat. Frankfurt elképzelése értelmében másodrendű vágyról akkor beszélhetünk, amikor a vágy tárgya az, hogy vala-

milyen elsőrendű vágyam legyen. Elsőrendű vágyakkal állatok is rendelkeznek, és képesek is választani közülük. Az emberi személy megkülönböztető jegye minden állattal szemben, hogy képes saját elsőrendű vágyai reflektált megítélésére, ami a másodrendű vágyak formájában jelentkezik. Érdeemes megjegyezni, hogy Taylor nem vizsgálja, milyen további értelmi feltételei vannak a másodlagos vágy meglétének, azaz nem elemzi, milyen feltételeknek kell fennállnia ahhoz, hogy egyáltalán értelmes legyen az elsőrendű vágyakra irányuló másodrendű vágyak gondolata. Így például biztosan nem lehet ugyanolyan szerkezetű a vágyra irányuló vágy, mint a pusztán vágy. Taylor mindenestre továbbmegy Frankfurt elemzésénél, amennyiben megkülönböztet gyenge és erős értékelést (evaluation). A gyenge értékelés az eredményeket tartja szem előtt, és a legnagyobb élvezetet, legerősebb vonzódást veszi figyelembe. Az erős értékelés esetében a saját motivációnk számít, mégpedig azoknak a minőségi különbségeknek a fényében, amelyeket a különböző vágyaknak tulajdonítunk. A gyenge értékelés során Taylor szerint az eltérő motivációk között semmilyen választás nem szükséges. Az erős értékelések ezzel szemben kvalitatív megkülönböztetések, amelyek elsőrendű vágyaink és céljaink fölött álló normák kifejeződésai: Az erős értékelések értéke és kíváncs volt a „nem mérhető azzal a mércével, mint hétköznapi céljaink, javaink, vágyaink. Nem pusztán *jobban* vágyunk rájuk, ugyanabban az értelemben, noha nagyobb mértékben, mint egyes hétköznapi javakra. Ezek a javak ugyanis különleges státuszuknál fogva tiszteletet és elismerést parancsolnak. [...] ezek a célok és javak függetlenek vágyainktól, hajlamainktól, vagy választásainktól, olyan mércéket képviselnek, amelyek segítségével vágyainkat és választásainkat megítélhetjük.” (Taylor 1989. 20.) Az így értelmezett erős értékeléseket Taylor azért különbözteti meg az erkölcsi, mert az előbbieknem korlátozódnak a másokkal szembeni kötelezettségekre. A kanadai filozófus szerint lényegileg elhibázott az erkölcsfilozófiát azonosítani a másokkal szembeni kötelezettségeinkkel, mégpedig elsősorban azért, mert az így értett erkölcs nem függ össze az identitással (uo.).

A kvalitatív megkülönböztetések egy döntő készletét Taylor az „erkölcsi keret” (framework) megnevezéssel ragadja meg: „Egy ilyen kereten belül gondolkodni, érezni és ítélni nem más, mint annak tudatában működni, hogy bizonyos cselekedetek, életmódok, érzések összehasonlíthatatlanul magasabbrendűek, mint az a többi, amely könnyebben hozzáférhető számunkra.” (Taylor 1989. 19.) Nem találunk közvetlenül választ arra a kérdésre, vajon mi szolgáltatja egy erkölcsi keret egész voltát, de Taylor nyilvánvalóan holisztikusan, tehát nem egyes, magukban megálló elvek együtteseként akarja felfogni az erkölcsi keretet. Ez abból következik, hogy az erős értékeléseket kultúrafüggőnek tartja, amelyek nem fordíthatók le egyszerűen, s ebből, úgy tűnik, az erkölcsi összemérhetetlenség gondolata is következik. Ezzel érezhetőbben megválaszolatlan az a kérdés, miféle egész szükséges ahhoz, hogy

erkölcsi keretről beszélhessünk. Mindenesetre az erős értékelések elengedhetetlenségének gondolata nem arra vonatkozik, hogy meghatározott értékelések kikerülhetetlenek, hanem arra, hogy kikerülhetetlenül vannak ilyen értékeléseink.

Az erős értékelések alapvető szerepe Taylor szerint abban áll, hogy nélkülük nem lehetséges válaszolni a „Ki vagyok én?” kérdésre. Elgondolása az önmaga, az identitás atomisztikus felfogása ellen irányul, amely feltételezi az önmaga valamilyen magvát, legbelsejét, amelyre nincs hatással, milyen viszonyok veszik körül. Az önmaga ilyen felfogásában nem jönnek számításba közös, másokkal megosztott értékek, erények, attitűdök. Taylor nagyszabású munkájában, a *Sources of the Self*-ben nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az önmaga nem szokásos értelemben vett tárgy, részben az önértelmezés függvénye, és nem tehető teljesen explicitté (Taylor 1989. 33–5.). Elképzelése szerint az identitás, az önmaga problematikája a „Ki vagyok én?” kérdésben artikulálódik, s erre csak akkor kapunk választ, ha tisztázzuk, minek van döntő jelentősége az illető személy számára. „Identitásomat azok az elköteleződéses és azonosulások határozzák meg, amelyek azon keretet vagy horizontot alkotják, amelyen belül esetről esetre meg tudom határozni, mi jó, vagy értékes, vagy mit kellene tenni, vagy mit helyeslek vagy ellenzek.” (Taylor 1989. 27.) Ezzel Taylor azt az erős tézist képviseli, hogy az erős értékeléseket összefogó erkölcsi keretek nélkül képtelenek vagyunk cselekedni, ezek teszik értelmessé életünket, és ilyen horizontok elhagyása egyenértékű az integrális személy-mivolt elvesztésével (uo.) Nem úgy kell értenünk ezt, hogy erős értékelés és erkölcsi keret nélkül szigorú értelemben nem lenne képes valaki fizikailag valamit tenni, hanem úgy, hogy a tetteknek nem lenne koherens értelme, bizonyos összefüggésekbe illeszkedő célja, ahogy ezt elmebetegnek esetében látjuk. Az önmeghatározás, az önmaga kialakítása végső soron a szabadság miatt válik szükségessé, mivel a meghatározatlanságot valahogy rendezni és szervezni kell. Taylor az identitáskrízis esetét hozza fel szemléltetésre, mondván, identitás nélkül nem tudnánk eligazodni vágyaink között, a szó szoros értelmében nem tudnám, mit akarok én magam, s ez az állapot csak súlyos orientációs zavarként érthető. „Az erős értékelés nem csak annak feltétele, hogy preferenciáinkat artikulálni tudjuk, hanem tartalmazza az élet minőségének, azon egzisztenciaformának a kérdéseit is, amelyet élünk és élni akarunk.” (Taylor 1992a, 24.) Pontosítás végett hangsúlyozni kell, hogy Taylor ezzel az identitás meghatározott értelmét kapcsolja az erkölcsi keret és az erős értékelés gondolatához, mivel az önmagamat meghatározó értékelések és kötődések nem feltétlenül jellemeznek engem felcserélhetetlen individualitásomban. Bizonyos, hogy megváltoznék, ha más felekezet tagjává válnék, de kérdéses, hogy ilyen kötődések megadják-e, ki vagyok én saját felcserélhetetlenségemben. Utóbbi mozzanatot vélhetően csak az egyéni élettörténet képes megfelelő módon figyelembe venni, és Taylor ki is tér erre az összefüggésre Ricoeurre

és MacIntyre-re hivatkozva: „Látjuk most, hogy a jónak ez az értelme bele kell hogy illeszkedjen saját életemnek mint egy kibomló történetnek az értelmezésébe. De ezzel megállapítjuk egy másik feltételét annak, hogy megértsük magunkat: életünket egy *elbeszélés*ben ragadjuk meg.” (Taylor 1989. 47.)⁴ Az élettörténet gondolata ezenfelül megadja azt is, hogy miért nem lehet gyorsan változó identitásom. Magában véve az erős értékelésekből álló keret gondolata ugyanis még nem indokolja ezt, tehát nem mutatja meg, miért lenne problematikus, ha minden tartósság nélkül, gyorsan váltakozó identitást kellene elképzelniünk. Ezt veszi figyelembe az élettörténet elképzelése, amely az identitás valamiféle egységét hivatott biztosítani.

Az identitás taylor-i értelmezése ellen kézenfekvő ellenvetés, hogy az önmaga megváltozik vagy megváltozhat. Még ha el is ismerjük, mondhatná valaki, hogy egyének először identitást egy meghatározott kulturális kontextusban zajló szocializáció révén szereznek, akkor sem gátja ez annak, hogy később több vagy minden ponton distanciálódjanak adott életformájuktól és új identitásra tegyenek szert. Ha ez így van, akkor joggal gondolhatjuk alapvetőnek, hogy az állam legyen semleges különböző életformák vonatkozásában. Taylor felől azt válaszolhatjuk erre, hogy természetesen elismerhetjük az identitás megváltozásának lehetőségét, ebből azonban nem következik az erkölcsi keretrendszer kikerülhetősége. Mindazonáltal fontos rögzíteni azt is, hogy Taylor nem foglalkozik több lényeges, a személyes identitáshoz kapcsolható dimenzióval.⁵

A taylori koncepció további lényeges eleme, hogy az identitás lényegileg dialogikus, nem lehetek egyedül egy önmaga. Az identitás részben az önértelmezés által konstituálódik, ez viszont csak egy nyelvi közösség által fenntartott nyelvben lehetséges: „Az ember önmaga csak több más önmaga között lehet.” (Taylor 1989. 35.) Meg kell jegyezni, hogy ezzel nem pontosítja, milyen értelemben van szükségem másokra. A „szignifikáns mások” kifejezés pusztán létével utal arra, hogy nem mindenki másra van szükségem, hanem valamilyen módon szűküli azok köre, akik szerepet játszanak a saját identitás kialakításában. Taylor viszont nem próbálja megfogalmazni és vizsgálni ezt, sőt, ki se mondja, hogy itt egyáltalán szűkítésről lenne szó.

Az önmaga másokra való ráutaltságának tézise alapján bírálja Taylor „Atomizmus” című esszéjében azt a liberális nézetet, mely szerint az ember

⁴ „Hogy meg tudjuk válaszolni a kicsoda-identitás kérdését, a 'ki vagyok én?' kérdést, nem csak erős értékeléshez, hanem elbeszéléshez is folyamodnunk kell.” (Taylor 1989. 98.)

⁵ „Láttuk, hogy egy olyan elmélet, amely kizárólag eszményekre, törekvésekre és erős értékelésekre összpontosít, nem elégséges az önmaga általános leírásához. Végül is az eszményi identitáson kívül vannak más szempontjai is az identitásnak – például vérmérséklet és érzelmi diszpozíciók –, amelyekről az önmaga teljes elméletének szólnia kellene.” (Smith 2002. 113.)

önmagának elégséges a társadalmon kívül, s ezzel ellentétben az arisztotelési formulához kapcsolódva úgy gondolja, az „ember társadalmi, vagy még inkább politikai lény, mert egymagában nem önálló, és egy fontos értelemben a poliszon kívül önmagának nem elégséges” (Taylor 1998. 24.).⁶ Döntő jelen összefüggésben, hogy Taylor számára mit is jelent pontosabban az atomizmus ellenpólusa, az „emberi társadalmi természetét” valló elmélet: nem csak azt képviseli, hogy az egyén nem tudna egyedül fennmaradni, hanem azt is, hogy sajátos emberi képességeink csak a társadalomban alakulnak ki. „Az állítás arra vonatkozik, hogy a társadalomban élt élet nemcsak a racionalitás létrejöttének szükségszerű feltétele e sajátosság egy meghatározott értelmében, hanem a morális személyé válásnak is a szó teljes értelmében, továbbá a teljes mértékben felelősséggel bíró, autonóm lény kifejlődésének is. [...] E nézőponthól szemlélve érdektelen, hogy egy emberi méhből született organizmus képes volna-e fennmaradni a vadonban” (Taylor 1998. 25.).

POLITIKAFILOZÓFIAI KÖVETKEZMÉNYEK

Taylor ismertetett álláspontja először is abban vonatkoztatható Rawls elképzelésére, hogy utóbbi a kantiánus erkölcsfilozófia alesetének tekinthető. Mint láttuk, Taylor elgondolása értelmében az utilitarista és a kantiánus kötelességetikák egyaránt olyan individuumbelfogást vesznek alapul, mely feltételezi, hogy az autonóm egyén képes az erkölcsi cselekvés elveit racionális észhasználat révén megalkotni (Taylor 1989. 84.). A taylori filozófiai antropológia szerint viszont lehetetlen erős értékítéletek nélkül erkölcsfilozófiát létrehozni, és az utilitárius és kantiánus filozófusok sem járnak sikerrel. A kanadai gondolkodó úgy látja, hogy bizonyos morális intuíciókat ők is elfogadnak, és ennyiben nem mentesek erős értékítéletektől. Szintén az egyénről alkotott felfogás szempontjához tartozik az a kritikai megfontolás Taylor részéről, hogy Rawls atomista emberfelfogásának következményeként az eredeti állapotban szerződő felek értékválasztásai függetlenek bármiféle közösségtől vagy társadalomtól.⁷

⁶ A gondolatmenet szempontjából nincs jelentősége, de Taylor figyelmét elkerüli az idézett Arisztotelész-hely komplexitása. Hannah Arendt hangsúlyozza nyomatékosan, hogy Arisztotelész meghatározása a polisz kialakítását célozza, nem pedig a bármilyen célra történő társulást, amelyet az „animal sociale” fordítás sugall.

⁷ Később Rawls határozottan elutasította, hogy az eredeti helyzet elköteleződést jelentene egy izolált egyén koncepciója mellett: „A felek leírása a személy valaminő metafizikai felfogását látszik feltételezni, azt például, hogy a személyek lényegi természete független esetleges sajátosságaiktól, és elsődlegesen ezekhez képest, ideértve végcéljaikat és kötődéseiket, sőt egész jellemüket is. Ez azonban illúzió, amely abból ered, hogy az eredeti állapotot nem ábrázolási fogásnak tekintjük. A

Szorosan összefügg ezzel a szemponttal az instrumentális társadalom-felfogás kérdésköre. Taylor úgy látja, hogy a társadalom Rawls felől nézve, hasonlóan az atomista elméletekhez, eszközszerepet tölt be, mégpedig azért, mert a politikai közösségnek nincs az egyének érdekétől független, tartalmi célja. Rawls ezt következőképpen fogalmazza meg: „Egyfelől az embereknek – akár egyénként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sosem egészítik ki egymást. [...] tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára, mint magáncéljainak eszközére. Senki sem veszi számításba, hogy mi a jó másoknak, hogy mit kapnak mások; mindenki azt a leghatékonyabb berendezkedést részesíti előnyben, amely a legtöbbet biztosítja számára a javakból.” (Rawls 1997. 604.). Ezzel ellentétben Taylor az állam és a politikai közösség értelmezését közös javak és konvergens javak megkülönböztetésére alapozza. Közös javak és konvergens javak – vagy kissé más hangsúlyokkal „monologikus” és „dialogikus” – ellentéte azon alapul, hogy a javak valamelyikét vagy egy értékes célt csak több egyénre együtt vonatkozathatunk vagy akár egyetlen egyénre is, akiből lehet több is, de az adott cél egyénként érvényesül rá nézve. Ebben a szembeállításban a polgár viszonya politikai közösségéhez a közös javak közé, míg például a közbiztonság a konvergens javak közé tartozik (Taylor 1993. 114–5.). Taylor így a társadalom és állam szerepét a redukálhatatlanul társas és közös javak fogalma alapján próbálja megfogalmazni, amelyek nem ragadhatóak meg kielégítően az izolált egyén felől. Ennek megfelelően az állampolgárság és a szolidaritás fogalmát is ebben az értelemben fejtí ki: „A szolidaritás köteléke honfitársaimmal egy működő köztársaságban a megosztott sors értelmén alapul, amelyben maga az osztozás értékes” (Taylor 1993. 115.). A kanadai gondolkodó még azt a további tézist is hozzáfűzi, hogy hosszú távon nem tartható fenn szabadelvű-participatorikus rend annak közös jóként való értelmezése és a polgárok ebből fakadó, nem pusztán instrumentális lojalitása, patriotizmusa nélkül. Félreértés lenne azonban azt gondolni, hogy Taylor teljesen elveti a társadalom atomisztikus felfogását, sokkal inkább egy kettős perspektívát kombináló elgondolás mellett foglal állást. Legalábbis részben jogosult a társadalmat olyan együttműködésnek tekinteni, amelynek egyenlő mértékben kell az egyéni célok és élettervek megvalósítását elősegíteni. Taylor számára azonban egy ilyen „atomisztikus perspektíva” lényegi kiegészítése a republikánus perspektíva, amely a társadalom köztársasági vonásait érvényesíti: mai társadalmunk rendelkezik „mind egy köztársaság vonásaival, amely a szabadságot tartja fenn, mind egy kooperatív vállalkozás vonásaival is,

tudatlanság fátylának [...] nincsenek metafizikai implikációi az én természetére vonatkozóan; nem állítja, hogy az én ontológiai elsődleges azon személyes tényekhez képest, amelyeket a felek nem ismerhetnek.” (Rawls 1998. 187.)

amely privát célokat szolgál.” (Taylor 1992b, 178.) Javaslatát kifejtésében azonban nem világítja meg, hogy a két perspektíva milyen hierarchikus viszonyban lenne egymáshoz, valamint azt sem, pontosabban milyen értelemben lehetne egyaránt érvényesíteni őket.

Az igazságosság témakörének szempontjából Taylor alapvető fenntartása úgy fogalmazható meg, nem pusztán Rawls-nak címezve, hogy a helyes és jogos elsőbbségén alapuló értéksemlegesség pusztán látszólagos. A kanadai gondolkodó szerint hamis a politikai liberalizmus szemlélete, melynek értelmében a politika feladata abban állna, hogy nyilvános intézményeket és struktúrákat „semlegesen” kezelje szemben a jó élet különböző koncepcióival, és pusztán etikailag semleges „jogokat” biztosítson, s így a pártatlan „jogok” mindig előnyt élveznek a „jóval” szemben.⁸ Részben kifejezetten Rawlsra vonatkoztatja Taylor azt a megjegyzést, hogy liberális álláspontjának centrumát a „helyes és jogos etikája”, és nem a „jó etikája” alkotja (Taylor 1993. 109–110.).⁹ A tudatlanság fátyla egyebek mellett a jóról alkotott felfogás tekintetében is dezindividualizáló tényező. A kanadai gondolkodó azt törekszik kimutatni, hogy bármilyen jogok és bármilyen igazságosság koncepciója mindig egy előzetes jóról alkotott koncepción alapul. Ennyiben valódi elsőbbség a jót illeti meg a helyessel és jogossal szemben.¹⁰ Túl a logikai elsőbbségen, a jónak még a motivációra nézve is prioritása van a helyessel és jogossal szemben: a jóról alkotott koncepciók akkor is ösztönzik az embereket a helyes cselekedetek végrehajtására, ha közvetlen érdekeikkel ellentétesek. Taylor arra hívja fel a figyelmet, hogy Rawls igazságosságelméletében elismeri, hogy „bizonyos fokig az igazságosság minden felfogása intuitív” (Rawls 1997. 65.). A kanadai filozófus hangsúlyozza, hogy *Az igazságosság elméletében* vannak olyan erős értekelések, amelyekre az igazságosság alapelveinek megállapításakor Rawls is támaszkodik, „az igazságosság két elvét – írja Taylor – valójában azért fogadjuk el, mert összhangban vannak morális intuíciónkkal.” (Taylor 1989. 89.)

„Az elismerés politikája” című dolgozatában Taylor egy olyan liberalizmust vázol, amelyet kifejezetten szembeállít az „egyéni jogokat mindennél előbbre valónak” tekintő liberalizmussal, amelyhez többek között Rawls-t is sorolja (Taylor 1997. 142.). A kanadai filozófus olyan liberalizmust lát például Quebec tartományban, amely „erős kollektív célokkal” együtt képes tisztelni

⁸ Sandel fogalmazza meg a jog elsőbbségének összefüggését az én saját céljaihoz való elsőbbségével (Sandel 1998. 166.).

⁹ Az igazságosság elméletében ez így hangzik: „Az alapgondolat az, hogy mivel a helyes elsőbbsége adott, csak meghatározott korlátok között alakíthatjuk ki a magunk számára a jóról alkotott felfogásunkat. Az igazságosság elvein és azok társadalmi formába ágyazott megvalósulásán múlik, hogy milyen meghatározott korlátok között mérlegelhetünk.” (Rawls 1997. 651.)

¹⁰ Taylor 1989. 89.

a különbözőséget, még ha az nem is osztja a kollektív célokat. Ezzel a „liberális társadalom egy másik modelljét” látjuk kibontakozni, amely „szerint igenis szervezhetünk társadalmakat a jó élet egy meghatározása köré anélkül, hogy ezzel lebecsülnénk azokat, akik nem értenek egyet vele. Vannak javak, amelyeknek a természete megköveteli, hogy közösen törekedjünk rájuk – ezért az ilyenekkel foglalkozni közérdek.” (Taylor 1997. 143–4.) A Taylor által kifejtett „nem procedurális liberalizmus” (146) gyakorlati alkalmazhatósága további gondos vizsgálatot igényelne, amely ugyanúgy túlvezet a jelen dolgozat keretein, mint a késői Rawls felől lehetséges válaszok áttekintése.

IRODALOM

- Horkay Hörcher Ferenc szerk. 2002: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Bp., Századvég
- Pogonyi Szabolcs 2007: *Charles Taylor – Filozófia és politika*. Doktori disszertáció.
- Rawls, John 1997: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris.
- Rawls, John 1998.: A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet. In. Huoranszki Ferenc szerk.: *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 174–188.
- Sandel, Michael 1998: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In. Huoranszki Ferenc szerk.: *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 161–173.
- Smith, Nicholas H. 2002: *Charles Taylor. Meaning, Moral and Modernity*. Cambridge, Polity.
- Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Taylor, Charles 1992a: Was ist menschliches Handeln? In. uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 9–51.
- Taylor, Charles 1992b: Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit. In. uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 145–187.
- Taylor, Charles 1993: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In. Honneth, Axel szerk.: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Campus, Frankfurt/New York 1993. 103–130.
- Taylor, Charles 1997: Az elismerés politikája. In. Feischmidt Margit szerk.: *Multi-kulturalizmus*. Budapest, Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, 1997. 124–152.
- Taylor, Charles 1998: *Atomizmus*. Café Babel 4. szám Tél, 23–37.